

Cristianismo de Liberación: ¿fracaso de una utopía?

<http://www.pensamientocritico.info/articulos/otros-autores/131-cristianismo-de-liberacion-fracaso-de-una-utopia.html>

Jung Mo Sung

En la década de los setenta el mundo vio nacer en América Latina y el Caribe un nuevo tipo de cristianismo que influiría no solamente a las sociedades cristianas occidentales, sino también a grupos religiosos de otros continentes y de otras religiones. Ese movimiento que conoció su auge en los años ochenta y entró en declive a partir del decenio de los noventa, es considerado por muchos como algo del pasado, mientras otros consideran que él está vivo y casi tan actuante como antes. No obstante, cuando tratamos de fenómenos sociales de esa magnitud, contemporáneos a nuestra generación, tenemos que ser cuidadosos con juicios tan definitivos.

En esa discusión, algunas preguntas siempre rondan a los que debaten, entre ellas la siguiente: ¿el cristianismo latinoamericano y caribeño o la Teología de la Liberación (TL) fracasó en la realización de su utopía? Éste es el tema de nuestro texto.

Antes de entrar en la discusión del tema propiamente dicho, aclaro que no abordaré el cristianismo latinoamericano y caribeño como un todo, pues no todos los sectores del cristianismo lucharon por la utopía o proyecto de una sociedad poscapitalista y están viviendo la experiencia de un cierto fracaso o desencanto por la no-realización de esa utopía —llamada muchas veces “construcción del Reino de Dios”—, sino un sector minoritario dentro de él que M. Löwy llamó “cristianismo de liberación”.¹

El cristianismo de liberación es un amplio movimiento socio-religioso con una nueva cultura religiosa que expresa las condi-

¹ Löwy, Michael. A guerra dos deuses: Religião e política na América Latina. Petrópolis, Vozes, 2000, págs. 53s.57.

ciones socio-históricas marcadas por la subordinación al sistema capitalista internacional —hoy global—, pobreza en masa, violencia institucionalizada y religiosidad popular. Muchos se refieren a él como “Teología de la Liberación”, sin embargo como el movimiento surgió antes de esa teología y la mayoría de sus activistas no son teólogos, ese término no es el más apropiado. Más aún hoy cuando muchos teólogos y teólogas que se sienten parte de ese cristianismo de liberación, en el sentido más amplio, no se definen más como teólogos o teólogas de la liberación. Además, otro término utilizado, la “Iglesia de los Pobres”, tampoco es el mejor porque esa red social va más allá de los límites de la Iglesia como institución. El concepto “cristianismo de liberación”, por ser más amplio que “teología” o que “Iglesia” y por incluir tanto la cultura religiosa y la red social, nos parece ser más apropiado para tratar de una cierta frustración que quedó después de décadas de luchas sociales y eclesiales en la expectativa de la “construcción del Reino de Dios” o en la realización de la utopía.

Con certeza, hay diversas formas de abordar históricamente la experiencia del cristianismo de liberación en los últimos decenios. No voy a hacer una periodización histórica, ni a analizar los cambios ocurridos en las instituciones eclesiales (sea en la “Iglesia oficial”, sea en las comunidades de base), sino más bien ofrecer algunas reflexiones a partir del testimonio y la reflexión personal de alguien que vivió con intensidad la “opción por los pobres”, la Nenuca —una religiosa que tuvo la honra de conocer junto a su comunidad en su “convento”: dos cuartos pequeños en un conventillo, en el barrio Brás en São Paulo, a mediados de los años setenta.

No será una biografía, ni la recuperación de la memoria de esa lucha, sino un punto de partida desde el cual quiero discutir algunas crisis o problemas en la experiencia del cristianismo de liberación en América Latina y el Caribe y, a partir de eso, intentar vislumbrar caminos para superar algunos impases teórico-existenciales que muchos de nosotros todavía estamos viviendo.

La principal razón de haber escogido ese método está relacionada con la comprensión de lo que es un “fenómeno religioso”. El impacto del cristianismo de liberación en América Latina y el Caribe no se debió fundamentalmente a la estructura organizacional o institucional de las comunidades eclesiales de base (Cebs) o a la novedad teórico-teológica de la TL, ni aun a los nuevos

ritos —sin negar la importancia de esos factores—, sino al testimonio de vida de las personas que expresaron en el campo social y político su experiencia religiosa o espiritual manifestada como “encuentro con Jesús en la persona pobre u oprimida”. Esto es, no podemos comprender el cristianismo u otra religión vivida de manera concreta en un determinado contexto histórico, sin tomar en consideración la experiencia religioso-espiritual que lo impulsó y le dio sentido. Los propios teólogos de la liberación insistieron mucho en el hecho de que la TL era el momento segundo y que el momento primero no era el análisis de la sociedad por medio de las ciencias sociales, aunque sí las prácticas de liberación, y el momento “cero” sería la experiencia espiritual de encontrar la persona de Jesús en el rostro del pobre².

Este tipo de abordaje puede ser descrito como el estudio de “un punto en el holograma”³. Un punto, una vida, que encierra en sí los elementos y las informaciones que componen el sistema/totalidad en el cual está localizado. Buscar comprender un momento dado o un período histórico a partir de la memoria y la vida de una persona.

1. La experiencia de la fe cuestionando las teologías

Fray Carlos Mesters, en la presentación del libro ¡Cuántas vidas yo tuviera, tantas vidas yo daría!⁴, que la Nenuca escribió recogiendo sus memorias, dice:

Así es el retrato de Nenuca que se revela en estos escritos: ¡ella nunca aparece sola! Del comienzo al fin, desde 1953 hasta 1984, Nenuca se presenta mezclada en medio de los pobres, de los obreros, de los niños abandonados, del pueblo marginado de la calle, de las prostitutas, siempre rodeadas por

² Dice Gutiérrez en su libro *Teologia da Libertação*: “la praxis social se convierte gradualmente en el propio campo donde el cristiano se juega —con otros— su destino de hombre, su fe en el Señor de la historia. La participación en el proceso de liberación es un lugar obligatorio y privilegiado de la actual reflexión y vidas cristianas. En ellas se oirán matices de la palabra de Dios imperceptibles en otras situaciones existenciales, y sin las cuales no hay, en el presente, auténtica y fecunda fidelidad al Señor”. Gutiérrez, Gustavo. *Teologia da Libertação. Perspectivas*. Petrópolis, Vozes, 1986 (6a. ed.), pág. 53.

³ Por ejemplo, Morin, Edgar. *Um ponto no holograma: a história de Vidal, meu pai*. São Paulo, Girafa, 2006.

⁴ Castelvechhi, G. (Nenuca). *Quantas vidas eu tivesse, tantas vidas eu daria!* São Paulo, Paulinas, 1985.

*las hermanas y compañeras de la Fraternidad Oblatas de San Benito. Lo que impresiona en todo eso es que Nenuca, aun en el auge de su enfermedad, poco antes de su muerte, cuando ella ponía en el papel estas memorias de su vida, nunca pensó en sí misma, sino sólo pensaba en sí con la preocupación de servir mejor a Dios y a los pobres. ¡Dios y los pobres! El tren de la vida de Nenuca corrió siempre sobre estas dos vías: ¡Dios y los pobres!*⁵.

Nenuca se dedicó a los pobres, iniciando sus trabajos en Uruguay y después en el Brasil, por un período que va desde la época anterior al Concilio Vaticano II hasta la del auge de la TL. O sea, ella vivió tres momentos distintos de la Iglesia Católica en América Latina y el Caribe: a) Iglesia Católica pre-Vaticano II; b) el período entre el Vaticano II y el surgimiento de las Cebs y de la TL; c) el inicio y el auge de las Cebs y de la TL.

El libro, escrito a pedido de sus compañeras durante la enfermedad —cáncer— que no la dejaba más salir de la cama y que acabó llevándola a la muerte, narra la memoria de su vida y la de su comunidad. Sobre ese acto de escribir la memoria, ella indica:

Recordar la historia de un grupo, y particularmente de un grupo religioso, en este caso de las Oblatas [la congregación religiosa que ella ayudó a fundar], es formular no sólo el ideal que nos unió, sino también revivir las dificultades de ser fiel al primer Amor⁶.

Por las palabras que siguen podemos tener una idea del ideal que unió a su grupo y movió su vida, el ideal que las hizo vencer las dificultades para continuar siendo fieles a ese “primer amor”:

“Yo vine para que todos tengan vida”. Son palabras de Jesús: Él vino a los hombres para que todos tengan vida abundante: vino a traer la vida plena y a liberar de la muerte. “Aquellos que nos sentimos llamados a seguirlo no tenemos otra cosa que hacer”. Como Él, tenemos que ir a los hombres, los más profundamente sumergidos en las tinieblas de la muerte, para anunciarles el Sol de la Vida. Anunciarles que Dios cumple las promesas de liberar a los ciegos, a los cojos, a los presos, a los oprimidos y que podrán ver con los propios ojos esta Sal-

⁵ Ibid., pág. 5.

⁶ Ibid., pág. 9.

*vación. ¡Fue esto lo que el viejo Simeón cantó, con Jesús en los brazos!*⁷.

Su memoria y su recordar están marcados por ese ideal y las dificultades de mantenerse fiel a él. Michel de Certeau, al decir que la personalidad de alguien consagrado a la vida religiosa tiene “un valor de enigma, más que de ejemplo”, se pregunta: “¿Quién es esta figura enigmática?” y responde:

No hay respuesta, salvo la que procede de una necesidad interna. Porque la vida religiosa no recibe su justificación de afuera. No tiene una utilidad social por la razón de no ser un conformismo, como si debiese estar bien “adaptada”, fundiéndose con la pared, ni ser tampoco la simple consecuencia de una doctrina. Lo que la define no es el beneficio de la sociedad o el provecho que de ella va extraer lo religioso, sino un acto: el acto de creer⁸.

Muchas personas en América Latina y el Caribe, y en todo el mundo, no solamente personas consagradas a la vida religiosa, sino todas las personas que experimentaron, no lo Sagrado —que tiene que ver con la fascinación y el miedo delante de una fuerza que la supera y sirve como fundamento del orden establecido o al cual pertenece la persona que lo experimenta—, sino una experiencia espiritual (se le dé o no el nombre de divino) que la humaniza y la lleva a encontrar en el prójimo, en el pobre, la fuente de la mutua humanización, “descubrió —como dice Certeau— ‘algo’ que abre en ella la imposibilidad de vivir sin eso”⁹.

El gran problema o la gran fuente de cuestionamiento y de crisis para ella —y también para el cristianismo de liberación— no será ese llamado a compartir la verdad sobre Jesús y sobre el ser humano en la cual ellas creen y apuestan sus vidas, sino el anuncio de que Dios cumple la promesa de liberar a los cautivos y a los oprimidos. Promesa ésa que tarda en cumplirse. Esto aparece con claridad en un texto de Nenuca que vamos a tratar de leer atentamente:

En las calles, o debajo de los viaductos, se vive en la suciedad, expuestos al sol, a la lluvia, al frío, al viento.

⁷ Ibid., pág. 142.

⁸ Certeau, Michel. La debilidad de creer. Buenos Aires, Katz, 2006, pág. 27.

⁹ Ibid., pág. 28.

Por causa de eso, afloran en nosotros sentimientos de incapacidad y soledad. Es necesario poner el corazón en Dios y disponerse a enfrentar cualquier tiempo, sea en el sentido que fuera.

Sólo cuando vamos creando amistades, cuando la desconfianza se transforma en el descubrimiento de que “algo diferente” está aconteciendo, es que nos sentimos mejor. Eso “algo diferente” los pobres lo asocian naturalmente con Dios. Llegan a reconocer y bendecir a Dios por nuestra presencia entre ellos.

Pero para nosotras, las cosas no son tranquilas. ¡La miseria es demasiada! Ella nos lleva, a cada momento, a cuestionar la paternidad de Dios. ¿Cómo es posible para el Señor ser Padre y permitir que acontezcan a sus hijos cosas tan terribles? ¿O tendrá Él diferentes categorías de hijos, los que pueden vivir y los que sólo pueden morir?

Porque nosotros percibimos que no va a ser posible “liberar a los cautivos”; cambiar el ambiente va a llevar todavía mucho tiempo. No será antes de que cambien las estructuras sociales. ¿Y eso cuándo acontecerá? En el fondo, todavía, sentimos que Dios quiere cambios. ¿Cuál es la manera de actuar para ayudar en ese cambio que Dios quiere? En cuanto buscamos respuesta, nos vamos alegrando con uno u otro que se libera. ¡Pero es tan poco! Si no fuese por los rostros, los ojos, las sonrisas... Delante de las angustias que conocemos, todavía es difícil escuchar la respuesta de Dios a nuestras invocaciones para salvar a ese pueblo esclavizado.

A pesar de todo eso, la calle siempre fue la fuerza mayor, la manera de reencontrar nuestra identidad, cada vez más comprometida con la dureza de esa realidad, en la participación del sufrimiento con los más pobres. Tanto en Recife como en São Paulo, se partió “con fe y coraje” para nuestras vivencias¹⁰.

Al inicio de la cita, Nenuca dice:

Sólo cuando vamos creando amistades, cuando la desconfianza se transforma en el descubrimiento de que “algo diferente” está aconteciendo, es que nos sentimos mejor. Eso “algo diferente” los pobres lo asocian naturalmente con Dios. Llegan a reconocer y bendecir a Dios por nuestra presencia entre ellos.

¹⁰ Ibid., pág. 91.

Los primeros contactos entre el grupo de la religiosa Nenuca y los moradores de la calle son difíciles y marcados por la desconfianza por parte de ellos. Pero con la amistad que se va creando poco a poco, en la medida en que mutuamente se permiten las aproximaciones físicas y emocionales, esa desconfianza se transforma en la percepción de “algo diferente” que hace, no solamente que los moradores de la calle se sientan mejor, sino también que las voluntarias se sientan mejor. Es preciso darle nombre a ese “algo diferente” para poder lidiar con él, para poder usufructuarlo de la mejor forma posible. Los pobres lo asocian a la presencia de Dios en medio de ellos. Esa experiencia de sentirse recordados y visitados por Dios a través de personas que, en nombre de Dios, reconocen, en la gratuidad, la dignidad humana de las personas marginadas y excluidas de la convivencia social y del rol del grupo de personas “dignas” —narrada aquí en la experiencia de la dura vida debajo de los puentes—, también ocurrió en innumerables partes de América Latina y el Caribe. Este tipo de experiencia fue y continúa siendo la gran “fuerza espiritual” de las comunidades de base y otros tipos de comunidades donde se reúnen los pobres y las personas excluidas de nuestra sociedad y que tratan de resistir y/o hacer frente al “espíritu del capitalismo”.

Sólo que Nenuca hace un comentario intrigante en seguida de decir que los pobres reconocían, por la presencia de ellas, la presencia de Dios en medio de ellos: “Pero para nosotras, las cosas no son tranquilas. ¡La miseria es demasiada!”. Es decir, ¡no basta ser testigos de la presencia de Dios en medio de los pobres! La misión de ellas no es simplemente ser la presencia reveladora de Dios en medio de los pobres y anunciarles que los ama o que tiene compasión de ellos. Es más que eso, es:

Anunciarles que Dios cumple las promesas de liberar a los ciegos, a los cojos, a los presos, a los oprimidos, y que podrán ver con sus propios ojos esta Salvación. ¡Fue esto lo que el viejo Simeón cantó, con Jesús en sus brazos!

Es una presencia en medio de ellos con una dirección, una finalidad: ¡anunciar un Dios que libera! La contradicción que las inquieta se da entre su experiencia/creencia de que Dios quiere liberar a los pobres de sus sufrimientos y la teología o el discurso religioso que les permite explicar y contextualizar esas experien-

cias y creencias dentro de una narrativa más amplia. Esto aparece más claramente en la secuencia del texto:

¡La miseria es demasiada! Ella nos lleva, a cada momento, a cuestionar la paternidad de Dios. ¿Cómo es posible para el Señor ser Padre y permitir que acontezcan a sus hijos cosas tan terribles? ¿O tendrá Él diferentes categorías de hijos, los que pueden vivir y los que sólo pueden morir? (la cursiva es mía).

El conflicto se da entre una teología tradicional, premoderna, y su experiencia concreta vivida en las calles y debajo de los puentes. La teología afirma: Dios es Padre y todopoderoso y todo lo que sucede en la historia sucede por su voluntad o con su permiso. Nada escapa a su conocimiento y voluntad, porque él es omnisciente y omnipotente. Cuando se pronuncia esa teología de una forma abstracta y genérica, no hay grandes problemas y ella parece bastante lógica y coherente. A partir de algunos principios y conceptos fundamentales —como, si Dios es Dios, Él es omnisciente y omnipotente— se deducen las verdades secundarias y los valores morales y religiosos que deben conducir las vidas de las personas creyentes.

La hermana Nenuca no está cuestionando aquí el aspecto machista y patriarcal de la noción de la paternidad de Dios —ella probablemente no tuvo contacto con la teología feminista, pues falleció en 1984—, pero sí la contradicción entre la noción de que Dios es Padre y la existencia de hijos que “sólo pueden morir”. Sabemos que la cristiandad produjo diversas justificaciones para esa contradicción, todas ellas de matriz sacrificial; esto es, presuponiendo la noción de un Dios que no puede salvarnos sin sacrificios, sin sufrimientos para pagar los pecados. Las teologías sacrificales transforman los sufrimientos injustos en pagos necesarios exigidos por Dios (o los dioses) en forma de sacrificios; y a las víctimas de esas injusticias en pecadores merecedores del sufrimiento y la muerte. La hermana Nenuca no acepta la teología sacrificial, por eso cuestiona la teología de la paternidad divina que no se interesa por la situación concreta de las personas ni por esa experiencia de “algo diferente” experimentado por los pobres y por ellas.

No obstante, ese cuestionamiento revela igualmente que ella todavía mantiene en su cabeza esa teología premoderna. Eso apa-

rece claro en su afirmación: “¿Cómo es posible para el Señor ser Padre y permitir que acontezcan a sus hijos cosas tan terribles?”.

En las frases anteriores, Nenuca está describiendo su memoria en la perspectiva de una tercera persona. Ella está describiendo la memoria de las experiencias en las calles y debajo de los puentes, cómo la amistad lleva a los pobres a reconocer la presencia de Dios en medio de ellos y la contradicción que existe entre la teología y su experiencia. Es su memoria vista, por ella, en la perspectiva de tercera persona —una actitud que nos permite hacer, por ejemplo, una autoevaluación o reflexión sobre nosotros mismos o sobre nuestro pensamiento. Pero, cuando dice: “cómo es posible para el Señor...”, ella deja la perspectiva de tercera persona y pasa a hablar en la perspectiva de primera persona. Ya no es más una descripción o reflexión sino una queja, una protesta, que brota del fondo de su “alma”, del fondo de sus convicciones que nacieron de su experiencia religiosa y espiritual. En nombre de su fe, ella cuestiona la teología con que fue educada y aprendió a interpretar y expresar su fe.

La frase “¿cómo es posible para el Señor ser Padre y permitir que acontezcan a sus hijos cosas tan terribles?” muestra cómo ella aún retiene dentro de sí la teología premoderna, que sostiene que todo lo que acontece es fruto de la voluntad o del permiso de Dios. El problema de ella no es con la paternidad de Dios, pero sí con la “permisión”, vale decir, con la teología que proclama que la historia es un desdoblamiento de la voluntad divina, incluyendo los sufrimientos de los moradores de la calle.

Frente a este conflicto sin solución dentro de la teología metafísica premoderna, Nenuca “salta” hacia otra teología:

Porque nosotros percibimos que no va a ser posible “liberar a los cautivos”; cambiar el ambiente, todavía va a llevar mucho tiempo. No será antes de que cambien las estructuras sociales. ¿Y eso cuándo acontecerá? En el fondo, todavía, sentimos que Dios quiere cambios. ¿Cuál es la manera de actuar para ayudar en ese cambio que Dios quiere?.

Ella pasa a utilizar ahora una teología que la satisface más que la anterior —que no abandonó completamente—, que es la Teología de la Liberación. El punto de apoyo para ese cambio, el punto que le permite dar el salto sin perder las bases de su fe es

la idea o el sentimiento de “que Dios quiere cambios”. Dios-Padre no puede estar de acuerdo con la situación de clamorosa injusticia. Él quiere cambios. Este cambio en la visión de Dios y de la historia es una de las características del cristianismo de liberación. En las cosmovisiones y teologías premodernas, el principal o el único “sujeto de la historia” es Dios. ¡Dios hace o Dios permite! Dentro de esa cosmovisión no hay un “sujeto histórico” humano — sujeto humano que tenga la historia como su objeto de reflexión y acción—, sino únicamente un sujeto histórico divino. En la medida en que la historia es vista como la manifestación de la voluntad divina, la esperanza de un cambio cualitativo, radical, en el modo de vivir, sólo podrá ser realizado más allá de la historia, en el “cielo” después de la muerte. Es eso lo que ella no acepta más, así como tampoco lo acepta el mundo moderno.

La modernidad cambia el lugar de la plenitud del “cielo después de la muerte” para el futuro, a ser construido por el sujeto humano a través del progreso y/o la revolución político-económica que crearía nuevas estructuras sociales no opresivas ni injustas. Como expresa Habermas:

Mientras en el Occidente cristiano los “nuevos tiempos” designaron el tiempo todavía por llegar que se habría al hombre solamente después del Juicio Final... el concepto profano de edad moderna expresa la convicción de que el futuro ya comenzó, y significa la época que vive dirigida hacia el futuro, la cual se abrió a lo nuevo que va a venir.

...el concepto de progreso sirvió no apenas para la secularización de la esperanza escatológica y para la utópica apertura del horizonte de expectativas sino igualmente para, con la ayuda de construcciones teleológicas de historia, obstruir una vez más el futuro como fuente de inquietud¹¹.

Alain Touraine, a su vez, asevera que

...la modernidad que destruye las religiones, libera y usurpa la imagen del sujeto hasta entonces prisionera de las objetivaciones religiosas, de la confusión del sujeto y de la naturaleza, y transfiere el sujeto de Dios hacia el hombre. La secularización no es la destrucción del sujeto, sino su humanización. Ella no es so-

¹¹ Habermas, Jürgen. O discurso filosófico da modernidade. Lisboa, Dom Quixote, 1990, págs. 17.23.

lamente desencantamiento del mundo, ella es también reencantamiento del hombre¹².

Esas ideas se transparentan en las memorias de la religiosa Nenuca cuando ella: a) señala que la liberación de los cautivos sólo ocurrirá con los cambios de las estructuras sociales, que aún llevarán tiempo, o sea, que ocurrirán dentro del tiempo histórico; b) y se pregunta “¿cuál es la manera de actuar para ayudar en ese cambio que Dios quiere?” —la voluntad es de Dios, pero la acción, el actuar, es de los humanos. Ella asume, aunque inconscientemente, una de las características de la Teología de la Liberación: una síntesis peculiar de las cosmovisiones premoderna y moderna. El fundamento, el proyecto y la certeza del cambio en la historia no vienen de un argumento racional e inmanente a la historia, sino de la voluntad divina revelada en la tradición bíblica: una característica fundamental del pensamiento premoderno. Sin embargo, el agente de cambio no es más Dios, es el sujeto humano; y el “lugar” de lo nuevo no es el después del final de los tiempos, el más allá de la historia, sino el futuro, al interior de la historia.

La TL, de una cierta forma, fue una tentativa de negar no solamente la crítica marxista a la religión, sino también la tesis hegeliana de que

...sólo a partir del momento en que el hombre deja de proyectar el ideal en el más allá es que él puede querer realizarlo por la acción en el mundo, es decir, hacer una revolución. Así, el ateísmo consciente llega necesariamente a la revolución. Luego, teísmo y revolución se excluyen mutuamente, y toda tentativa de síntesis sólo puede llevar a un malentendido que se revelaría en el momento de pasar a la acción propiamente dicha¹³.

Es preciso destacar asimismo una especificidad del cristianismo de liberación en lo tocante al sujeto histórico de liberación. Mientras en el liberalismo el agente principal es el burgués y en el marxismo es el proletariado o el Partido Revolucionario, en el cristianismo de liberación el pobre es el sujeto de su propia liberación. Esto aparece, por ejemplo, en los temas de los Encuentros Interesociales de las CEBs del Brasil. En el Primer Encuentro, en Vito-

¹² Touraine, Alain. *Crítica da modernidade*. Petrópolis, Vozes, 1994, pág. 243.

¹³ Kojève, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro, Contraponto-EdUERJ, 2002, pág. 204.

ria en 1975, que contó con setenta participantes, además de los obispos y asesores, el tema fue "CEBs: una Iglesia que nace del pueblo por el Espíritu Santo". El Segundo Encuentro, 1976, tuvo como tema: "CEBs: Iglesia, Pueblo que camina" y trató del compromiso de las CEBs en las luchas sociales. En el Tercer Encuentro, 1979, el tema ya evolucionó para "CEBs: Iglesia, Pueblo que se Libera"; y en el Cuarto Encuentro, el último antes de la muerte de la hermana Nenuca, el tema fue "CEBs: Pueblo unido, semilla de una nueva sociedad". Esos temas reflejan el optimismo que se respiraba en aquel tiempo sobre la posibilidad o casi certeza de la liberación de los pobres. La gran pregunta era por el cuándo, y no por la posibilidad o imposibilidad. En el texto de Nenuca, esta cuestión aparece en la pregunta: "¿Y eso cuándo acontecerá?".

No se planteaba cuestionar o desconfiar de la posibilidad de que la liberación de los pobres no fuese factible dentro de la historia, pues eso sería negar el poder de Dios de realizar, por medio de su pueblo "escogido" —los pobres y las CEBs—, su voluntad de liberar y de crear un Nuevo Cielo y una Nueva Tierra.

El problema es que la historia no camina de acuerdo con las promesas religiosas o ciertas interpretaciones de los textos religiosos, ni de acuerdo con nuestros mejores deseos. La crisis siempre alcanzan a las personas que aun confiando en las teologías y metanarraciones sobre la liberación, están con los ojos y oídos abiertos a la cotidianidad de las personas que sufren. La hermana Nenuca, más abierta a la realidad de las personas que a las teorías y los libros, habla de la crisis que surge también en esa su nueva teología. Ella dice:

En cuanto buscamos respuesta [a la pregunta sobre cómo actuar para el cambio], nos vamos alegrando con uno u otro que se libera. ¡Pero es tan poco!. Si no fuese por los rostros, los ojos, las sonrisas... Delante de las angustias que conocemos, todavía es difícil escuchar la respuesta de Dios a nuestras invocaciones para salvar ese pueblo esclavizado.

La expresión "¡Pero es tan poco!" es de una profunda intensidad existencial. No es una mera conclusión después de una argumentación lógica o de un análisis bien hecho. Es también eso, aunque no solamente eso. Ese lamento es la expresión de una síntesis de la razón y la emoción: la constatación racional de que

son pocos los que se liberan y la expresión del dolor y la frustración que brotan del fondo de su corazón porque son “¡tan pocos!”.

Lo que la hace entrar en crisis no es ninguna contradicción interna en el discurso teológico o el descubrimiento de una mala articulación entre las proposiciones de la TL y la tradición bíblico-cristiana. La crisis en la reflexión y el dolor viene de la constatación de que “delante de las angustias que conocemos, todavía es difícil escuchar la respuesta de Dios a nuestras invocaciones...”. Las respuestas teóricas sobre las posibilidades del futuro que estarían garantizadas por las promesas de Dios reveladas en la Biblia, no le son suficientes frente al sufrimiento concreto de tantas personas por tanto tiempo. Más que eso, pareciera que ella comienza a desconfiar de las afirmaciones optimistas de la TL.

2. Las diversas respuestas a la crisis de la utopía

La crisis fruto del descompás o de la no-adeacuación entre su experiencia y las proposiciones de la TL que la hermana Nenuca narró al inicio de los años ochenta, se tornó más clara para muchas otras personas con la caída del Muro de Berlín y el derrumbe del bloque socialista. La razón de esto es que sectores significativos del cristianismo de liberación veían en el socialismo el camino de superación de las injusticias del capitalismo.

Clodovis Boff, por ejemplo, escribió algunos meses antes de la caída de Muro de Berlín que

...el socialismo no constituye un mero proyecto, un simple ideal histórico, sino que es la expresión del proceso real de la historia... No hay, pues, otra salida objetiva. El pueblo, el resto, está siendo empujado en esa dirección por la propia realidad, como muestra el proceso histórico de las últimas naciones que se emanciparon.

Concluye sus reflexiones afirmando que “el ideal de la ‘comunidad de bienes’, del cual el socialismo es hoy la forma moderna, fue y continúa siendo el gran ideal social de los cristianos” y que “queda claro que el cristianismo está reencontrando sus raíces socialistas. Entre tanto, el socialismo se está abriendo a la ‘dimensión ético-religiosa’”¹⁴.

¹⁴ Boff, Clodovis. Cartas teológicas sobre o socialismo. Petrópolis, Vozes, 1989, págs. 130.139s.

No quiero discutir aquí si hay o no una afinidad entre el socialismo y el cristianismo o si hay un proceso real de la historia empujándonos hacia una determinada dirección, sino únicamente mostrar que el impacto del derrumbe del bloque socialista aparece con nitidez en los temas de los Encuentros Intereclesiales de las CEBs. En 1986, el Sexto Intereclesial tuvo como tema “CEBs: Pueblo de Dios en Busca de la Tierra Prometida” y el Séptimo Encuentro, que reunió más de dos mil quinientas personas, con representantes de diecinueve países latinoamericanos y caribeños y de doce Iglesias y que se realizó en julio de 1989, por lo tanto antes de la caída del Muro, tuvo como tema “CEBs, Pueblo de Dios en América Latina en Camino a la Liberación”. Estos temas todavía expresan la continuidad en la línea del “optimismo” con relación a la liberación de los pobres. En el Octavo Encuentro, en 1992, el tema fue “CEBs: Culturas Oprimidas y la Evangelización en América Latina”; en el Noveno Encuentro, en 1997, “CEBs: Vida y Esperanza en las Masas”; y en el décimo, “CEBs, Pueblo de Dios, 2000 años de caminata”, revelando así una inflexión significativa en la perspectiva. Esa inflexión manifiesta una frustración con la expectativa mesiánica no cumplida o con la expectativa histórica no realizada.

Frente a la “crisis paradigmática”, por causa de la distancia entre las expectativas generadas por las narrativas “mesiánicas” y la realidad experimentada en la vida concreta, los intelectuales y los líderes de los movimientos sociales y de las CEBs fueron y aún siguen siendo llamados a dar una respuesta. La forma como se solucione esa crisis va marcar o influir de modo significativo el futuro del cristianismo de liberación en América Latina y el Caribe. Quiero mencionar rápidamente algunas de las propuestas que encontramos hoy.

Una “solución” hallada fue la de proponer nuevos temas (como por ejemplo la discusión sobre los nuevos sujetos históricos o teológicos —indígenas, negros, mujeres, etc.— o el diálogo intercultural) como nuevos desafíos teológicos y eclesiales, sin responder de manera adecuada a la crisis fundamental de la expectativa mesiánica no cumplida o sin discutir lo que se entiende ahora por liberación. Esto puede ser comprendido como una forma de desviar el foco de atención con la introducción de temas nuevos, que por la novedad, acaban llamando la atención. Con esto no pretendo decir que los nuevos temas y desafíos no sean im-

portantes; sólo apunto hacia el hecho de que muchas veces esos nuevos abordajes y temas pueden servir para no enfrentar uno de los problemas claves del cristianismo de liberación, que es el de la frustración de la expectativa mesiánica —algo semejante a lo que le pasó a los “discípulos de Emaús”.

Un segundo tipo de solución es el de mantener explícitamente la línea del cristianismo de liberación reafirmando ciertas “verdades metafísicas” y a partir de ellas reconstruir, usando o no nuevos argumentos teóricos o científicos, la validez de la expectativa mesiánica. Presento aquí los que me parecen ser ejemplos de dos opciones teóricas distintas de esa línea.

Benedito Ferraro, un asesor de mucho tiempo de los Encuentros Intereclesiales, escribió comentando sobre el Noveno Encuentro, de 1997:

Lo que se puede ver y sentir en el IX Intereclesial fue la recuperación de la utopía de que hay espacio y lugar para todos... Aquí se encuentra uno de los grandes desafíos suscitados por el encuentro de las CEBs: cómo reactivar el sueño, la utopía de una sociedad que acoja a todos y a todas, independientemente del color, sexo, cultura y religión... Esta búsqueda de una sociedad donde quepan todos y todas continúa siendo la gran utopía... Es a partir de las luchas de los movimientos populares, de las luchas de las mujeres, los negros, indios, niños, que un nuevo sueño, por lo demás siempre antiguo, viene surgiendo en el horizonte: la creación del “Paraíso Terrestre”, de la “Tierra sin Males”, de la “Sociedad sin Clases”¹⁵.

Él no cuestiona la noción de utopía ni la posibilidad histórica defendida por la razón moderna de construir al interior de la historia el “Paraíso Terrestre” (de la tradición bíblica), la “Tierra sin Males” (de la tradición guaraní) o “la Sociedad sin Clases” (del marxismo). Su objetivo es reafirmar la validez de esa utopía y reactivar ese sueño y las luchas para construirla. El Dios que se revela en la Biblia, en las religiones originarias de América Latina y en los movimientos sociales comprometidos con la vida de los

¹⁵ Ferraro, Benedito. “IX Encontro Intereclesial de CEBs: festa da inclusão e recriação da utopia. Um olhar de esperança”, en *Revista Eclesiástica Brasileira* (Petrópolis), vol. 57, fasc. 228 (dez., 1997), págs. 811-816. Citado da pág. 814.

pobres y la justicia, es presentado como el fundamento último de la validez de esa utopía y de esa metanarrativa.

Leonardo Boff, por su parte, procura reafirmar la "utopía" en nombre de y en diálogo con las nuevas teorías científicas. Partiendo de la tesis cosmológica de que hay una minuciosa calibración de medidas sin las cuales las estrellas jamás habrían surgido o estallado la vida en el universo, afirma que

...esta comprensión supone que el universo no sea ciego, sino cargado de propósito e intencionalidad. Hasta un conocido astrofísico ateo como Fred Hoyle reconoce que la evolución sólo puede ser entendida en la presuposición de que exista un Agente supremamente inteligente. Dios, el nombre para este Agente supremamente inteligente y ordenador, está umbilicalmente implicado en el proceso evolutivo y cosmogónico¹⁶.

Contra pensamientos que se basan en los hechos históricos para afirmar que la historia no tiene un sentido predeterminado o que ella no desembocará en la armonía y plenitud (el Reino de Dios o la "Tierra Sin Males"), L. Boff busca una visión más amplia de la historia —todo el proceso evolutivo y cosmogónico— para aseverar que existe un Agente supremo inteligente y ordenador por detrás de todo lo que ocurre en el universo.

A partir de esa premisa, salta al argumento teológico:

...aquí entra la fe cristiana punta de lanza de la conciencia cósmica. La fe ve en el punto omega de la evolución el Cristo de la fe, aquel que es creído y anunciado como la cabeza del cosmos y de la Iglesia, el meeting point de todos los seres. Si lo que la fe proclama no es mera ideología ni pura fantasía inconsciente, entonces eso debe de alguna forma mostrarse en el proceso evolutivo del universo¹⁷.

Con esto, Boff puede concluir la argumentación:

Eco-espiritualmente la esperanza nos asegura que, a pesar de todas las amenazas de destrucción que la máquina de agresión de la especie humana montó y utiliza contra la Gaia, el futuro

¹⁶ Boff, L. *Ecología: grito da Terra, grito dos pobres*. São Paulo, Ática, 1995, pág. 226.

¹⁷ *Ibid.*, pág. 273.

bueno y bienhechor está garantizado porque este Cosmos y esta Tierra son del Espíritu y del Verbo¹⁸.

Esas dos propuestas comparten un mismo presupuesto entre sí y también con la teología premoderna: la concepción metafísica de la verdad y una metanarrativa de la historia. Vale decir, la presuposición de un orden en la historia o en el cosmos ya escrita e inscrita en el proceso evolutivo e histórico y que puede ser conocido de modo objetivo a través de las ciencias naturales, de la ciencia/filosofía de la historia o por la revelación. Ese conocimiento nos mostraría que la utopía, el Reino de Dios o la Tierra Sin Males se establecerá de manera definitiva y segura al interior de la historia.

Uno de los problemas de esta aparente solución es que los sufrimientos y las angustias concretas de las personas quedan sin respuesta o sin su debido valor por causa de su pequeñez frente a la evolución del cosmos o a la larga historia de la construcción de la utopía... O ser simplemente vistos como “los dolores del parto” del nuevo mundo, esto es, dolores necesarios. Además, ese “optimismo” obstruye, como expresa Habermas, “el futuro en cuanto fuente de inquietud”¹⁹. Es decir, podemos estar tranquilos en cuanto al futuro, pues él ya está garantizado.

Otro problema de ese tipo de pensamiento metafísico es que puede desembocar en un sacrificialismo de izquierda: exigir sacrificios en nombre de la lucha por una sociedad sin sacrificios²⁰. Podemos encontrar un ejemplo de esto en la charla de José María Vigil en el “Forum sobre Teología de la Liberación de los hijos de Abraham”, realizado en Bari, Italia, del 7 al 9 de diciembre de 2005, que reunió representantes del judaísmo, cristianismo e islamismo. Después de declarar que la supremacía absoluta de la utopía es la segunda dimensión esencial de la visión liberadora, el autor proclama que hay perspectiva liberadora cuando en el horizonte del camino está la utopía de la liberación, una esperanza y promesa mesiánica que atrae a los caminantes y les da fuerza para superar los obstáculos y las tentaciones que puedan apar-

¹⁸ Ibid., pág. 306. El énfasis es nuestro.

¹⁹ Habermas, Jürgen. O discurso filosófico da modernidade, op. cit., pág. 23.

²⁰ Vide por exemplo, Hinkelammert, Franz. Crítica a la razón utópica. San José, DEI, 1984; Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la Bestia. San José, DEI, 1991.

tarlos del camino. Si la utopía es absoluta, todo puede y debe ser sacrificado en nombre de ella. Por eso, Vigil afirma:

Abraham se puso obediente en el camino, sin meta fija, sabiendo solamente que debería encaminarse a la “tierra que Yo te mostraré”. Esa Tierra Prometida, que está ahí adelante, pero no precisamente al alcance de la mano, sino como un horizonte desde el cual se da fuerza para caminar, es también la Utopía ‘absoluta’ por la cual los caminantes son capaces de dejar y de postergar (sacrificar) todo, hasta el propio hijo Isaac. Hacer posible la realización de la Promesa, vivir y luchar por la Tierra Nueva prometida... se constituye en la tarea de la vida humana, en su misión sobre la Tierra²¹.

Estar dispuesto a sacrificarlo todo, hasta el propio hijo, por una ‘sociedad sin sacrificios (utopía), es una consecuencia de la ilusión y la pretensión de construir con acciones humanas una sociedad plena y absoluta.

Estos dos tipos de solución a la crisis —el de desviar el foco y el de reafirmar la expectativa de la realización de la utopía— son intentos de mantener la validez y vitalidad del cristianismo de liberación mediante el mantenimiento de la expectativa mesiánica de liberación plena de los pobres y de las personas oprimidas dentro de la historia. Podemos decir que esa línea es la más conocida y también la más aceptada por las comunidades y los activistas del cristianismo de liberación, pues ella reafirma, al mismo tiempo, el poder del Dios-liberador y la garantía de la realización de los deseos más profundos de las personas de buena voluntad.

Sin embargo, esta línea de pensamiento no es lo única dentro del cristianismo de liberación en América Latina y el Caribe. Un tercer tipo de solución fue presentado por lo que llamo la “Escuela del DEI” (Franz Hinkelammert, Hugo Assmann, Julio de Santa Ana y otros) que criticó la ilusión trascendental de la modernidad²², la pretensión de la razón moderna y de la civilización occidental de construir al interior de la historia la utopía, la sociedad perfecta.

²¹ Vigil, José María. “El camino de liberación de las fes del Mediterráneo”, en *Alternativas* (Managua, Ed. Lacasiana No. 31 (enero-junio, 2006), págs. 165-178. Citado de la pág. 170.

²² La principal obra de esa crítica es Hinkelammert, F. *Crítica de la razón utópica*, op.cit.

Pretensión esta que, como vimos antes, desemboca siempre en exigencias sacrificales²³.

Esos autores defienden la tesis de que la utopía es una condición para poder elaborar teorías de acción, una necesidad epistemológica para todos los que quieran intervenir en la sociedad o en la naturaleza. Hasta los neoliberales, quienes critican la propia noción de utopía, precisaron crear el concepto trascendental o utópico de “mercado de competencia perfecta” o el “mercado totalmente libre” para poder elaborar hipótesis que orientan sus intervenciones en el campo económico y político. La utopía (sociedad perfecta, mercado perfecto, cuerpo perfecto, etc.) nos permite ver lo que está fallando en aquello que actualmente existe y trazar estrategias de intervención para aproximarnos al modelo de perfección. Por ejemplo, un ingeniero que busca construir un motor más económico requiere tener en mente un motor que no gasta ninguna energía y procurar una aproximación a este modelo ideal.

En el caso de la ingeniería, él sabe que su objetivo último es imposible porque va contra la ley de la termodinámica, no obstante no tiene ningún problema existencial por causa de eso. Pero en el caso de los agentes y movimientos sociales, sean pro-capitalismo o anti-capitalistas, olvidan con facilidad la no-factibilidad histórica de la utopía. Con todo, el secreto de la atracción de las grandes utopías radica exactamente en este olvido. Pues es justo este olvido el que enciende la esperanza de la realización plena de nuestros deseos. Freud afirmó que la fuerza de la religión reside en el deseo, y aquí podemos parafrasearlo y decir: la fuerza de la utopía está en el deseo.

En esta misma línea de crítica a la ilusión de la modernidad, encontramos otro tipo, el cuarto, de respuesta a la crisis que coloca el foco más en la vida cotidiana, en las relaciones micro-sociales e interpersonales. Ivone Gebara, tomando en cuenta su experiencia cotidiana —ella trabaja y vive en un barrio muy pobre—, escribió en 1990:

²³ Vide, por ejemplo, Assmann, H. y Hinkelammert, F. La idolatría del mercado. San José, DEI, 1997; Assmann, Hugo. Crítica à lógica da exclusão. São Paulo, Paulus, 1994; Hinkelammert, F. Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la Bestia, op. cit.; Sung, Jung Mo. Economía: tema ausente en la Teología de la Liberación. San José, DEI, 1994 y Sujeto y sociedades complejas: para repensar los horizontes utópicos. San José, DEI, 2005.

Me pregunto si nuestro “discurso” para los pobres sobre su liberación, sobre la conquista de la tierra, sobre la justicia... ¿no estará siendo viciado por un lindo idealismo o por una esperanza sin el suficiente análisis de las condiciones objetivas de nuestra historia?... Me atrevo a pensar que nosotras, religiosas, deberíamos iniciar el proceso de rechazo del “consuelo barato”, como Raquel (Jr 31,15) rechazó la consolación ante la muerte de sus hijos. Prefirió permanecer en la lamentación y en el llanto, o sea en la realidad de su dolor, a “engullir” un anestésico que podría crear ilusiones y falsas esperanzas²⁴.

Con este texto, Gebara criticó públicamente al sector mayoritario de la TL y, poco a poco, fue elaborando otro tipo de teología para comprender y expresar su fe y su opción por los pobres y por las personas y los grupos oprimidos. Probablemente, ese texto lleno de coraje debe haberle costado algunas incomprensiones. Después de todo, para los optimistas, el realismo aparece como pesimismo. Por eso, en un texto de 1991, Gebara expresa:

No me siento pesimista, pero cada vez más me incomodan los discursos irrealistas de los teólogos y de algunos cientistas sociales que piensan modificar la realidad con sus escritos. Los teólogos... hablan de sus deseos como si fuesen realidades y crean ansiedades en los lectores menos críticos, quienes se frustran en la medida en que no encuentran en sus vivencias aquello de que hablan los teólogos. La teología es un discurso de lo “todavía no”, mas a partir del “ya”, es decir, a partir de lo que es vivencia real de los diferentes grupos²⁵.

Los pensadores de la “escuela del DEI”, al igual que Ivone Gebara, han criticado la ilusión trascendental del capitalismo neoliberal y sus exigencias sacrificiales en nombre de la absolutización del mercado, de la “idolatría del mercado”. Esa crítica a la ilusión trascendental también cabe a algunos sectores del cristianismo de liberación que creen poder construir al interior de la historia una

²⁴ Gebara, Ivone. “Hora de ficar: dificuldades das religiosas na evangelização em meio a um povo empobrecido”, en *Vida Pastoral* (São Paulo: Paulinas) No. 160 (set-out, 1991), pág. 4.

²⁵ Gebara, Ivone. “Espiritualidade: escola ou busca cotidiana?”, *Vida Pastoral* (São Paulo: Paulinas) No. 164 (mai-jun, 1992), pág. 9. Vide también, Gebara, Ivone. *Rompendo o silêncio. Uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis, Vozes, 2000.

sociedad plenamente armónica, justa y solidaria; sin embargo, eso no significa la crítica al cristianismo de liberación como tal y mucho menos significa abandonar la lucha por una sociedad más justa y solidaria, en favor de una vida corporal más digna para todas las personas. Significa únicamente que ellos asumen los límites de la historia, de la condición humana y de la lucha por otras formas de vida interpersonal y social y de organización de la sociedad que sean más justas, solidarias y humanas. Para ese grupo, el valor y la validez del cristianismo de liberación no están basados en la promesa de construir la utopía, sino en la justicia de la propia lucha.

De la reflexión hecha hasta ahora, podemos preguntarnos: ¿es posible mantener la validez y vitalidad del cristianismo de liberación asumiendo los límites de la condición humana y las contradicciones insuperables de la historia? ¿O el cristianismo de liberación está tan conectado con la promesa de la liberación que él no puede sobrevivir sin “olvidar” que la utopía no se realizará plenamente dentro de la historia?

3. “Los rostros, los ojos, las sonrisas...”

Y ¿cómo soluciona su crisis la Nenuca? Debemos recordar que la crisis que estamos tratando aquí no es crisis de sentido de su vida, sino la crisis que nace del conflicto entre su vida de fe y el discurso religioso que ella posee para explicar esa vida.

No creo que ella haya solucionado la crisis, pues no encontró otro discurso teológico que substituyese la teología premoderna y la TL con que ella estaba narrando y explicando sus experiencias y dificultades. Ella no se deja convencer por la teología del “Dios-Padre que permite esas cosas” ni se alimenta de la ilusión de que, con la liberación, el futuro será maravilloso. Tampoco se deja llevar por el pesimismo, el nihilismo o la indiferencia como mecanismos de defensa frente al dolor y la angustia, ni se deja atraer por “nuevos amores”, nuevos temas o trabajos que la desviarían de los rostros y las miradas de los moradores de la calle.

La teología no es su fuente de motivación, ni de su identidad. La teología, como otras teorías filosóficas o sociales, puede hablar sobre y en favor de la lucha por los y de los pobres, pero ella es siempre un discurso de un observador externo, en la perspectiva de una tercera persona. Otra teología le facilitaría la com-

presión de su experiencia y de su angustia, no obstante la falta de ésta no la inmoviliza ni le quita su fe.

Nenuca se mantiene realista, al mismo tiempo que trata de hallar fuerza para continuar en la lucha. Ella dice: "A pesar de todo eso —o sea, reconociendo todas las dificultades, frustraciones y angustias [J. M. S.]—, la calle siempre fue la fuerza mayor". ¿Y qué es eso de que la calle le da fuerzas? Podemos encontrar la respuesta en la frase que ella deja escapar entre dos afirmaciones de tono negativo:

¡Pero es tan poco! Si no fuese por los rostros, los ojos, las sonrisas... Delante de las angustias que conocemos, todavía es difícil escuchar la respuesta de Dios a nuestras invocaciones para salvar a ese pueblo esclavizado.

Entre las constataciones de que es tan poco y que es difícil escuchar la respuesta de Dios, ella deja escapar... Si no fuese por los rostros, los ojos, las sonrisas..." de las personas pobres, prostitutas, menores y tantas otras personas que encuentra en las acequias, debajo de los puentes o en otros lugares donde los más pobres hallan un rincón para sobrevivir. Es eso "algo diferente" que nace en la amistad con esas personas, que por ser tan maltratadas ni siquiera son más reconocidas como humanas, lo que la hace continuar.

La opción de continuar el trabajo, "a pesar de todo eso", no es fruto de una opción irracional, sin sentido, mucho menos resultado de una opción sacrificial. Ella no sacrifica su vida en nombre de la utopía que cree se realizará en el futuro, ni asume una postura de autosacrificio de vivir una vida de dolor únicamente para identificarse con Jesús que sufre en la cruz. Es algo positivo lo que la mantiene en su opción: la experiencia humanizante que nace del encuentro y la amistad con los más pobres. Experiencia ésa que permite que las personas se encuentren como sujetos frente a sujetos, y no como sujetos frente a otros reducidos a condición de objetos de observación, de manipulación o de conquista²⁶.

Eso "algo diferente" —los rostros, los ojos, las sonrisas— no es un mero consuelo, una migaja que se adjunta después de la sensación del fracaso. Es el fundamento, la base, la piedra des-

²⁶ Sobre esa cuestión vide Sung, Jung Mo. Sujeto y sociedades complejas, op. cit., cap. 3 (Sujeto como trascendentalidad al interior de la vida real).

de donde se reconstruye el sentido de su vida y de su lucha, es el “lugar firme” desde donde ella salta para su apuesta/fe que va a guiar su vida cotidiana y sus acciones. Por eso, Nenuca afirma que es en el encuentro con esas personas que ellas, la comunidad, reencuentran la identidad:

A pesar de todo eso, la calle siempre fue la fuerza mayor, el modo de reencontrar nuestra identidad, cada vez más comprometida con la dureza de esa realidad, con la participación del sufrimiento de los más pobres. Tanto en Recife como en São Paulo, se partió “con fe y coraje” para nuestras vivencias.

Cuando habla sobre el modo de reencontrar su identidad, ella lo hace en la perspectiva de primera persona. Ella no usa la perspectiva de un observador, tercera persona, para ver los alcances, los límites y las contradicciones de la opción por los pobres, sea de acuerdo con la teología premoderna, sea en la perspectiva de la TL. Cuando ella habla del poco resultado o de la dificultad de escuchar la respuesta de Dios, usa la perspectiva del observador. Pero, cuando expresa: “si no fuese por los rostros, los ojos, las sonrisas...”; o cuando dice: “se partió ‘con fe y coraje’ para nuestras vivencias”, está utilizando la perspectiva de primera persona. Y en primera persona no se pregunta acerca del alcance de una determinada acción o acerca de qué tipo de acción me llevará a mi intención, sin embargo sí se pregunta sobre qué tipo de acción debería realizar para estar de acuerdo con su intención y con su identidad. Y como vimos arriba, para Nenuca:

Aquellas que nos sentimos llamadas a seguirlo, no tenemos otra cosa que hacer. Como Él, tenemos que ir a los hombres, los más profundamente hundidos en las tinieblas de la muerte, para anunciarles el Sol de la Vida.

La experiencia espiritual no pide coherencia con relación a una determinada teoría o teología, pero sí la coherencia con relación a la experiencia fundante, “el primer Amor”, a la opción fundamental que marcó y modificó su vida. Esa oscilación entre la perspectiva de la tercera y de la primera persona, nunca confundándose o apareciendo al mismo tiempo, se debe al hecho de que, como señala Akeel Bilgrame,

...no podemos ser, al mismo tiempo, agentes y observadores o vaticinadores de nosotros mismos y o que nuestras mentes

nos harán, o nos “llevarán a” hacer. Mientras somos agentes nos preguntamos lo que sería necesario hacer, y decimos lo que nos comprometemos a hacer a través de nuestras intenciones²⁷.

Alguien podría recordarnos: “¡Pero la liberación prometida tarda!”. Esa afirmación, no obstante, es la de un observador que mide la distancia entre la hipótesis de la liberación y la realidad de la vida concreta de los pobres. Y el cristianismo de liberación, como otros movimientos religiosos y espirituales significativos en la historia, no encuentra su fuerza y su significado mayor en afirmaciones de observadores, en discursos en la perspectiva de la tercera persona, sí en el compromiso de agentes que experimentaron un acontecimiento que les permitió una nueva percepción de la realidad y una nueva relación con el mundo que los lleva a asumir compromisos y a practicar determinadas acciones²⁸.

Hay muchas personas y grupos, que como la Nenuca, continúan viviendo su compromiso con personas y grupos oprimidos, a pesar de las frustraciones con las expectativas y la insuficiencia de las teologías para explicar su fe y sus praxis en el mundo de hoy, a pesar de las doctrinas oficiales de sus iglesias y de teologías que insisten en la verdad absoluta de sus dogmas (conservadores o progresistas, poco importa) petrificados por el tiempo. Esas personas viven su fe porque continúan sintiendo llamados y no pueden dejar de seguirlos. Ésta es la fuerza del cristianismo de liberación. Teologías, análisis históricos y sociológicos y otras reflexiones sólo entenderán mejor ese movimiento y contribuirán a esa caminata en la medida en que tomen en serio palabras como las de Nenuca, que muestran que los sistemas teóricos o lingüísticos no pueden dar cuenta de ese espíritu que mueve a esa gente. Esto es, en la medida en que no se reduzca esa experiencia a un conjunto de principios y categorías asumidas a priori, ni se tenga la pretensión de agotar o reducir esa experiencia a algún tipo de explicación racional, de tipo sociológico, psicológico, histórico, teológico o, incluso, un conjunto de conocimientos usados de modo interdisciplinario.

²⁷ Bilgrami, Akeel. “Interpretando una distinción”, en Bhabha, Homi & Mitchell, W. J. T. (comps.) *Edward Said: continuando la conversación*. Buenos Aires-Barcelona-México D. F., Paidós, 2006, págs. 45-58. Citado de la pág. 55

²⁸ Ver el concepto de “permisión” en Certeau, M. *La debilidad de creer*, op.cit., págs. 215-217.

4. La libertad y el misterio

Alguien podría todavía preguntar: ¿Pero las promesas de la liberación de Dios se realizarán? Es decir, ¿las promesas de Dios son verdaderas? Finalmente, muchos entraron o se mantienen en la lucha por causa de esas promesas. Ese tipo de pregunta presupone una noción de verdad con la cual nosotros leemos textos científicos o religiosos. Personas como la Nenuca no esperan una respuesta satisfactoria a esa pregunta para continuar firmes, con “fe y coraje”. Con todo, también es necesario dar respuestas. Pienso que no es posible dar una respuesta rápida, en términos de sí o no, o bien en términos de un poco ahora y en plenitud en la “parusía”. Es preciso ir más al fondo y cuestionar la propia noción de verdad que subyace a esa pregunta. Como esa cuestión—fundamental—exigiría muchas páginas adicionales, aquí simplemente introduciré un texto provocativo de Vattimo:

La verdad que, de acuerdo con Jesús, nos hará libres, no es la verdad objetiva de las ciencias y mucho menos la verdad de la teología: la Biblia no es un libro de cosmología, como tampoco es un manual de antropología o de teología. La revelación de la Escritura no reside en hacernos saber cómo somos, cómo Dios está hecho, cuál es la naturaleza de las cosas o cuáles son las leyes de la geometría y cosas semejantes, como si pudiéramos salvarnos a través del “conocimiento” de la verdad. La única verdad de la Escritura se revela como aquella que en el curso del tiempo no pudo ser objeto de ninguna desmitificación—ya que no es un enunciado experimental, lógico, ni metafísico, sino una apelación práctica—: es la verdad del amor, de la caritas²⁹.

Si la promesa de la liberación tiene que ver con la verdad que nos hará libres y esa verdad tiene que ver con el amor y no con el análisis o la previsión histórica, ¿cuál sería la garantía de la liberación? El recurrir casi permanentemente a horizontes utópicos, como el “Paraíso Terrestre”, la “Tierra sin Males” o la “sociedad sin clases”, o a las nuevas teorías cosmológicas o científicas, no es una plataforma segura para afirmar que la historia tiende o está “diseñada” para un “final feliz”. Mucho menos garantiza la posibilidad de poder construir dentro de la historia la plenitud deseada.

²⁹ Rorty, Richard & Vattimo, Gianni. El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía. Zabala, Santiago (comp.). Buenos Aires, Paidós, 2006, pág. 75.

La tradición occidental siempre basó su pensamiento en la noción del orden y buscó el fundamento de ese orden. Dios siempre fue buscado o especulado exactamente como el fundamento de ese orden —visto como estático en el mundo premoderno y como evolutivo en el moderno—. Por eso, en la argumentación cosmológica de Leonardo Boff, citada más arriba, encontramos la referencia a Dios como “el nombre para este Agente supremamente inteligente y ordenador” (la *itálica* es mía). No obstante, ésta no es la única forma de comprender la realidad humana. Comblin sostiene que en la tradición bíblica Dios no es comprendido como el fundamento del orden, sino como Amor. Y

...el amor no funda el orden, sino el desorden. El amor quiebra toda estructura de orden. El amor funda la libertad y, por consiguiente, el desorden. El pecado es consecuencia del amor de Dios³⁰.

Y cuando la Biblia manifiesta que Dios es amor, está afirmando que la vocación humana es la libertad, que ésta es más que una cualidad o un atributo del ser humano, sino que es la propia razón de ser de la humanidad, el eje central de toda la existencia humana. “Que Dios es amor y que la vocación humana es la libertad son las dos caras de la misma realidad, las dos vertientes del mismo movimiento”³¹.

Si no es posible vivir la libertad sin la posibilidad del mal (éticamente hablando), podemos decir en un lenguaje religioso que Dios hizo al mundo de una manera tal que el pecado es una posibilidad inevitable. Por eso, Comblin retoma un texto del Apocalipsis: “Ya estoy llegando y golpeando a la puerta. Quien oiga mi voz y abra la puerta, entraré en su casa y cenaré con él y él conmigo” (Ap 3,20), y agrega: “si nadie abre, Dios acepta la derrota sabiendo que su creación fracasó. Dios creó un mundo que podía fracasar”³².

En otras palabras, nada garantiza que la historia humana terminará bien, que el bien vencerá definitivamente al mal en la historia; ni la noción de Dios o de la encarnación de Dios.

Este tipo de teología parece ser muy compatible con la experiencia espiritual y con el compromiso social de tantas personas

³⁰ Comblin, José. *Cristãos rumo ao século XXI: nova caminhada de libertação*. São Paulo, Paulus, 1996, pág. 65.

³¹ *Ibid.*, pág. 67.

³² *Ibid.*, pág. 66.

y grupos que continúan en su lucha, a pesar de todo eso. Pues, la fuente original del cristianismo de liberación es la experiencia espiritual que permite ver una imagen de Dios que no está basada en las exigencias sacrificales o en la insensibilidad frente a los sufrimientos de las personas, una imagen de Dios bueno “que no quiere eso” y que nos llama para tomar partido frente a la realidad injusta y cambiar las relaciones humanas y las estructuras sociales. El horizonte utópico de una sociedad sin opresión e injusticia nace de esa experiencia y del seguimiento. Sin embargo, el deseo de que ese horizonte histórico se realice históricamente llevó o puede llevar a la ilusión de una teología o ciencia que pretenda garantizar la realización de esa utopía al interior de la historia.

Teorías —sean teológicas, cosmológicas o sociales— que pretenden descubrir el orden que mueve la realidad y predecir el sentido y la meta de la historia humana y de la naturaleza, acaban cayendo en algún tipo de pensamiento metafísico que, para cerrarse como un sistema de pensamiento, tienen que negar la realidad y lo dramático del sufrimiento humano, especialmente de los inocentes. Contra esa tentación, pienso que es importante, como asevera Gebara, rechazar el “consuelo barato”, como Raquel (Jr 31,15), y permanecer —por lo menos por un tiempo significativo— en el llanto y en la lamentación, en la realidad del dolor. Falsas esperanzas pueden engendrar inmovilismo —pues el futuro ya estaría garantizado, dejando de ser fuente de inquietud (Habermas)—, como igualmente teologías sacrificales que presentan un Dios que no puede prescindir de sacrificios.

El único modo de que no caigamos en la tentación de la modernidad de reducir todos los misterios de la vida a un problema científico o teórico a ser descubierto, es permanecer en la angustia ante el sufrimiento de los inocentes y en la crisis insoluble provocada por la realidad del mal y la confesión de fe en un Dios Amor-Libertad. La vida tiene misterios —como el misterio del mal— que no son reducibles a explicaciones teóricas. Los misterios fundamentales de la vida humana continúan y continuarán misterios, pese a todas las tentativas intelectuales. Por eso es que la verdad que puede liberarnos no es una verdad que explica y soluciona el rompecabezas de la realidad, sino una apelación ética al amor, a la solidaridad.

Los sistemas teóricos, aun los que se asumen como posmodernos, tienden a cerrarse como un sistema de pensamiento que pretende dar cuenta de la realidad o del objeto estudiado. Una de las formas de evitar esa tendencia y tentación es estar siempre abiertos a la interpelación del “otro” que sufre, que no ve su dolor contemplado en el sistema teórico o no encuentra en él una solidaridad con su dolor. Y esto vale principalmente para la teología y otros estudios que tienen como objeto de reflexión la religiosidad del pueblo.

Después de estas reflexiones, volvamos a la pregunta del título: ¿El cristianismo de liberación fracasó? Considero que un cierto tipo de cristianismo de liberación, aquel que hacía de la promesa de la construcción de la utopía su fuerza y motivación principal, está en profunda crisis, para no decir que fracasó. Pero la fuerza espiritual y la identidad de sectores significativos del cristianismo de liberación no se fundan en esa ilusión trascendental. Para muchos, aun cuando reprodujesen el discurso teológico optimista dominante, la fuerza espiritual de su cristianismo venía y viene de la experiencia que les permitió ver y relacionarse con el mundo, la sociedad y las personas de una manera nueva. Es esa espiritualidad la que los lleva a buscar la coherencia con su identidad en el compromiso personal y social con las personas más sufridas.

Para personas, como Nenuca y sus compañeras, que a pesar de todo continúan en la lucha “con fe y coraje”, la pregunta por el fracaso de la utopía del cristianismo de liberación no es la pregunta más decisiva. Pues es una pregunta en la perspectiva de tercera persona, de un observador externo. La cuestión clave es cómo podemos mantenernos coherentes con nuestro “primer Amor”; cómo vivir de acuerdo con la experiencia que dio sentido humano a nuestras vidas y que por eso nos sentimos llamados a transitar ese camino.

Ese caminar, con dificultades y alegrías, demanda un discurso religioso capaz de dar cuenta de esa experiencia, aun sabiendo que siempre será provisorio e insuficiente. Para aquellos y aquellas que se sienten parte de ese cristianismo de liberación, aunque no sean miembros de Iglesias, el desafío es —como indica Gutierrez—,

...encontrar un lenguaje sobre Dios en medio del hambre de pan de millones de seres humanos, de la humillación de razas consideradas inferiores, de la discriminación de la mujer³³.

Con todo, no debemos olvidar que, aun cuando logremos ese discurso, éste será apenas un discurso y que la fuerza espiritual no reside en él sino en la experiencia que continuamente contesta y protesta contra las imágenes de Dios y del ser humano presentadas por las teorías. Pues el dolor de la injusticia y del hambre y la alegría del encuentro entre personas que se reconocen mutuamente en la gratuidad, trascienden cualquier lenguaje humano, están más allá de cualquier y todo símbolo.

³³ Gutiérrez, Gustavo. Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente: uma reflexão sobre o livro de Jó. Pertrópolis, Vozes, 1987, pág. 164.